فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي

د/ مجدي عزالدين حسن جامعة النيلين – السودان-

ملخص:

يتناول هذا المقال البحثي، بالدراسة والتحليل، موضوعة الجسد عند ميرلوبونتي حيث يهتم بتبيان تصوره للجسد، وكذلك توضيح الكيفية التي أصبح معها الجسد، عنده، يشكل أساساً انطولوجياً لنقد الفكر الفلسفي الحديث. هنا تأتي أصالة طرح ميرلوبونتي لتثبت وحدتنا الوجودية والجسد ووحدتنا الوجودية والعالم. هذا الإثبات هو أساس الوصف الفينومينولوجي الذي يقدمه ميرلوبونتي للإدراك الحسي للعالم، وكذلك للعالم الذي ندركه والذي نعيش فيه وبه. ومنهجيتنا التي اتبعناها في دراستنا لمفهوم الجسد عند ميرلوبونتي، لا تكتفي بالوقوف عند عتبة الوصف وإنما تتجاوزها للتحليل وللمقارنة. وبكلمة واحدة فإن ما نقدمه هنا هو بالأساس قراءة تأويلية للنص الميرلوبونتي، فيما يختص بموضوعة الجسد. وأخيراً يبين البحث أن معالجة سؤال الجسد مع ميرلوبونتي تميزت بالأصالة والجدة، وتمردت على التقليد الفلسفي التقليدي المتبع عند التأملية والواقعية. وهي معالجة اعتمدت بشكل رئيس على الوصف الفينومينولوجي لوجودنا الجسدي في العالم، حيث وظف ميرلوبونتي المنهج الفينومينولوجي في تأسيس رؤيته للجسد وللعالم.

الكلمات المفتاحية: الجسد، المنهج الفينومينولوجي، الفضاء الخارجي، الجسد المتحرك، المرئي وغير المرئي، الانفتاح على الوجود، الفضاء الجسدي

Abstract: Phenomenology Of The Body in Merleau-Ponty's Standpoint This research article examines and analyzes the subject of the body in Merleau-Ponty's philosophy , where he displays interest in showing his perception of the body, as well as clarifying how the body has become with him, as an ontological basis of the critique of modern philosophical thought. Here, comes the authenticity of Merleau-Ponty's standpoint to establish our existential unity and the body from one side and, our existential unity and the world on the other. This evidence is the basis of the phenomenological description presented by Merleau-Ponty to the sensual perception of the world, as well as to the world we are aware of and live in it and interact with it. The methodology the researcher follows in the study under question regarding the concept of the body in Merleau-Ponty's is not limited to standing at the threshold of description, but rather it goes beyond analysis and comparison. In short, what we are presenting here is essentially an interpretive reading of the Merleau-Ponty's text, in relation to the body. Finally, the research shows that the treatment of the body question with Merleau-Ponty is characterized by originality and novelty, and rebelled against the traditional philosophical tradition of meditative and realism. Hence, it is regarded as a treatment that relied chiefly on the phenomenological description of our physical existence in the world. In this context, Merleau-Ponty succeeded in employing the phenomenological approach in establishing his vision of the body and of the world.

Keyword : The Body, Phenomenological Method , external space , the body in movement , The Visible and the Invisible , openness upon Being , bodily space.

(جسدي يمتد بعيداً إلى النجوم، وذلك لأنه إذا كان جسدنا هو المادة التي ينطبق عليها وعينا، فإنه متماد مع وعينا، وهو يفهم كل ما ندرك، بل أنه يذهب حتى النجوم).

Henri Bergson, The Two Sources of Morality and Religion

مقدمة

يُعد **موريس ميرلوبونتي** Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) أحد أهم أعلام الفلسفة الفرنسية المعاصرة. تأثر بفينومينولوجيا إدموند هوسرل، والتي كان لها، أيضاً، ذات التأثير على الكثير من الفلاسفة المعاصرين له، وعلى رأسهم مارتن هايدغر Martin Heidegger وجان بول سارتر Jean-Paul Sartre.

وظف ميرلوبونتي المنهج الفينومينولوجي فيما يخصه من انشغالات بحثية، بغرض توضيح صلة الإنسان بالعالم من جهة، وللبحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية وفي نظرية المعرفة من جهة ثانية.

يتناول هذا المقال البحثي، بالدراسة والتحليل، موضوعة الجسد في الفلسفة بشكل عام وعند ميرلوبونتي بصورة خاصة. حيث يهتم بتبيان تصور ميرلوبونتي للجسد، وكذلك توضيح الكيفية التي أصبح معها الجسد، عنده، يشكل أساساً انطولوجياً لنقد الفكر الفلسفي الحديث ولتجاوز مفهوم الذات المفكرة عند ديكارت. ويطرح البحث، كذلك، سؤالاً تأسيسياً حول الكيفية التي تم بها فُهم الجسد تاريخياً من جانب الفلاسفة، ابتداءً من الفلسفة اليونانية مروراً بالفلسفة في العصور الوسطى وانتهاءً بالفلسفة الحديثة حتى لحظة ديكارت.

ومنهجيتنا التي اتبعناها في دراستنا لمفهوم الجسد عند ميرلوبونتي، لا تكتفي بالوقوف عند عتبة الوصف وإنما تتجاوزها للتحليل وللمقارنة. وبكلمة واحدة فإن ما نقدمه هنا هو بالأساس قراءة تأويلية للنص الميرلوبونتي، فيما يختص بموضوعة الجسد. قراءة لا تدعي، بأي صورة من الصور، أية مطابقة معه، وليست مسكونة بـ(وهم) استعادة المعنى الأصل، هي إذن قراءة تأويلية لا تقتصر على الشرح وليس مرادها التفسير، ولا تؤسس للتشابه وللتماهي وإنما تمضي بنا عبر دروب الاختلاف إلى تأويل جديد. وهو ما فعله ميرلوبونتي ذاته في تأوله للكثير من الفلاسفة المجايلين له، والسابقين عليه كذلك، كديكارت Descartes ومالبرانش Malebranche وبرغسون Bergson وماركسMarx وهيغل Hegel وغيرهم. إن النصوص، أياً كانت، وليس فقط الفلسفية منها، تحتمل دوماً غير قراءة. وإذا نظرنا لتاريخ الفلسفة فسنلحظ أنه سلسلة من قراءات الفلاسفة لفلسفات سابقة: قراءات تفسر وتمضي في التأويل بدرجات متفاوتة في القرب من النص أو البعد عنه. ومثلما قال فيلسوف التفكيك جاك دريدا فإن كل قراءة هي إساءة قراءة. All Readings are Miss Readings

إشكالية الجسد عبر تاريخها المعرفي

قبل أن نعالج التساؤل المتعلق بالكيفية التي طرح بها ميرلوبونتي إشكالية الجسد، سنعالج هنا التساؤل المتعلق بـ **الكيفية التي تم بها فُهم الجسد تاريخياً من جانب الفلاسفة**، وهي إطلالة سريعة توقفت عند بعض المحطات الرئيسة في تاريخ الفلسفة، قصدنا من وراءها تبيان المظاهر العامة التي تعكس روح التقليد الفلسفي القار، والذي ساد طوال تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون وحتى ديكارت وكانط، وهو تقليد يُعطي الأهمية للنفس بوصفها جوهر مفكر على حساب (جسد) دائماً ما يتم استبعاده من المتن الفلسفي ونفيه إلى الحواشي والهوامش.

سنبدأ أولى محطاتنا بالتوقف عند أفلاطون، الذي كان له الأثر الكبير والقدح المعلى في تجذير تقليد فلسفي كانت له السيادة طوال تاريخ الفلسفة الغربية، ابتداءً من العصر اليوناني مروراً بالفلسفة في العصر الوسيط وانتهاءً بالفلسفة الحديثة. حيث ظل (الجسد) ثانوياً داخل هذا التقليد الفلسفي.

أعلى أفلاطون Plato (427-347 ق.م) من شأن النفس العاقلة على حساب الجسد، ومن عالم المعقول (المثل) على حساب عالم المادة المحسوس، ورأى أن النفس خالدة وذات طبيعة إلهية، وفي الأصل كانت تحيى حياة سابقة بصحبة الآلهة في عالم المثل، ونتيجة لإثم اقترفته تمت معاقبتها بأن تهبط وتُسجن داخل الجسد. فالنفس هي المبدأ الخالد الذي لا يكون ولا يفسد، عكس الجسد المعرض للفناء وللفساد.

وطلب المعرفة الحقة عند أفلاطون مرتبط بالنفس العاقلة وليس الجسد، فهذا الأخير يرتبط بظلال الحقيقة وليس الحقيقة ذاتها. أو فلنقل، بشكل متأول لأفلاطون، أن حياة الفكر تتطلب تصفية النفس من كل ما يكدرها، وبكلمة واحدة تحريرها من سجن الجسد. فالجسد عند أفلاطون، ومع الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonism كذلك، هو المصدر الرئيس للشر الموجود في الإنسان وفي العالم معاً.

يشبه أفلاطون العلاقة بين النفس والجسد بعربة يقودها حوزي ويقوم بجرها جوادان، العربة تمثل هنا (الجسد)، والحوزي الذي يقوده هو العقل أو (النفس العاقلة). هنا تُعطى الأولية والأهمية لـ(النفس العاقلة) على حساب (الجسد) بكل ما يحمله من انفعالات ورغبات وشهوات، الذي يتم تهميشه وتصويره على أنه بحاجة دوماً لضبط العقل وتوجيهه.

ويذكر أفلاطون في محاورة (فيدون) أن النفس إذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشبهها ويماثل طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية، أما تلك التي لم تتطهر بسبب انقيادها للجسد وتعلقها بالماديات وكرهها الحكمة، فإنها تطل بعد الموت كثيفة متعلقة بالأبدان لتولد من جديد في جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة.[1]

ويرى أفلاطون أن طلب الحكمة يقتضي أن تتخلص النفس إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد، وهو ما يميز المفكر الحكيم (الفيلسوف) عن كل البشر الآخرين. ولذلك سلوك سبيل الحكمة يستلزم احتقار الجسد، فالجسد عقبة لمن سلك هذا الطريق. فحينما تحاول النفس تأمل شيء ما بمشاركة الجسد، فإنه من الواضح أنها تُخدع وتُقاد إلى الخطأ

[1] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 237.

بسببه. وبالمقابل فإن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا، لا السمع والبصر ولا الألم ولا لذة ما، بل حينما تكون، إلى أكبر درجة ممكنة، منفردة قائمة بذاتها وقد انفصلت عن الجسد.[1]

الجسد وشهواته، إذن، يعوق النفس العاقلة عن معانقة الحقيقة في صفائها الأول. ولازال يسود، إلى يومنا هذا، عند الكثيرين ذات الرأي القائل بأن حياة الفكر تتطلب تصفية النفس وتطهيرها لكي يتسنى لها الاتصال بشكل مباشر بالحقيقة.

وعند أرسطو، Aristotle (384-322 ق.م) النفس مبدأ لحياة الجسد، فالجسد لا قدرة له على أن يحيى بدونها. وهي كما يعرفها: " كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة".[2] وعبارة (ذي حياة بالقوة) تعني استعداد الجسم الطبيعي للحياة، والحياة التي تسري في هذا الجسم ليست شيئاً خارجياً تمنحه النفس لهذا الجسم، بل تقتصر وظيفة النفس في إخراج الحياة من القوة إلى الفعل في هذا الجسم المعين. وإذا كان الكون كله يتألف من صورة وهيولي، فإن الإنسان أيضاً يتألف من النفس (الصورة) والجسد (الهيولي). فالنفس هي جوهر بمعنى صورة، أي ماهية جسم طبيعي ذي صفة معينة، أي فيه بذاته مبدأ الحركة والسكون. وليس الجسم الذي يفارق النفس هو بالقادر على الحياة، بل ذلك الذي لا يزال ذا نفس. والنفس لا يمكن أن توجد بغير جسد، وليست بجسد، بل شيء متعلق بالجسد.

ونلاحظ اختلاف أرسطو عن أفلاطون، فأرسطو في دراسته للنفس لا يعتبرها مستقلة عن الجسد، فهي عنده لا تنفصل، في كل أحوالها، عن الجسد وأحواله، وهو ما يعني كما يقول أرسطو: " أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير الجسد مثل الغضب والشجاعة والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس. وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعاً من التخيل أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون الجسد".[3]

ويضيف أرسطو بأن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم: كالغضب والوداعة والخوف والشفقة والإقدام، وأيضا الفرح والحب والبغض، لأنه عندما تحدث هذه الأحوال يتغير الجسد.[4]

وعلى عكس أفلاطون، لا يقول أرسطو بخلود النفس، " فالنفس تختفي باختفاء البدن، فإذا ما تحلل الجسم بالوفاة تحللت معه النفس، إن النفس هي مبدأ الحياة في جسد مادي، ومن ثم فهي تحتاج إلى هذا الجسد المادي لكي توجد"[5].

[1] أنظر: أفلاطون، فيدون: في خلود النفس، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 2001، ص124-127.

[2] أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2015، ص 42.

[3] نفس المصدر السابق، ص 6

[4] نفس المصدر السابق، ص 7

[5] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق الذكر، ص 241.

في العصور الوسطى، تم تكريس التقليد الفلسفي الذي يميز في الإنسان بين النفس والجسد. وهو ذات التصور الذي ساد، سواء كان مع الفلسفة المسيحية (أوغسطين Augustine، أنسيلم Anselm، توما الأكويني Thomas Aquinas) أو مع الفلسفة الإسلامية بجناحيها المشرقي والمغربي، حيث تم النظر للجسد بوصفه مصدراً للشهوات ومنبعاً للخطيئة. داخل هدا التصور تم الربط بين الجسد وبين الشهوة البهيمية والخطيئة والإثم واللذة العابرة الزائلة والقذارة والرذيلة والغواية. وباختصار الجسد داخل هذا التصور اللاهوتي يمثل، أيضاً، عائقاً يعوق مسيرة الروح في معراجها نحو الترقي والسمو والذي ينتهي، كما هو الحال مع تراث التصوف، بمعانقة الحقيقة المطلقة في نقائها الأول. ولذلك لابد من كبته وتقييده وتكبيله وترويضه بالطاعات وبالتعاليم الدينية حتى يتسنى للروح أن تتحرر من سجنه.

استمر هذا التقليد في الفلسفة الحديثة، على ما نلحظ، مثلاً، مع ديكارت وكانط kant •. وهو تقليد لا يقتصر على الإعلاء من شأن النفس والفكر، وإنما يمضي إلى إهمال الجسد وإهمال الوجود. فديكارت (1596-1650) تبنى ذات الثنائية التي تفصل بين النفس والجسد، حيث يرى بأن الإنسان مركب من جوهرين اثنين: أولهما النفس المفكرة، وثانيهما الجسد المنتمي لعالم المادة الممتد، ولا توسط بين هذين الجوهرين عنده، فكل ما ليس بنفس فهو مادة. والنفس جوهر مستقل قائم بذاته خالد، ماهيته الحقة (الفكر) في مقابل الجسد الفاني الذي تعتمد ماهيته على (الامتداد).

لكن المشكلة التي تواجه ديكارت، وتواجه أية نظرية تقول بمثل هذه الثنائية الحادة بين النفس والجسد، هي المعبر عنها بهذه الأسئلة: كيف يتركب من هذين الجوهرين شخص واحد هو الإنسان؟ وما العلاقة بينهما؟ كيف يمكن لجوهر من طبيعة خاصة كالنفس أن يؤثر في جوهر من طبيعة مختلفة تماماً هو الجسد؟ كيف تتحول الخصائص النفسية والروحية إلى مادة وكيف تتحول الخصائص المادية إلى نفس؟[1]

والخلاصة أن هذا التقليد الفلسفي، منذ أفلاطون وإلى ديكارت، يُخرج الإنسان من العالم ومن ثم يُفقده وجوده. وهو بهذا ينتهي إلى اغتراب الإنسان عن العالم، والى اغتراب العالم عن وجودنا الشخصي. هنا تأتي أصالة طرح ميرلوبونتي لتثبت وحدتنا الوجودية والجسد ووحدتنا الوجودية والعالم. هذا الإثبات هو أساس الوصف الفينومينولوجي الذي يقدمه ميرلوبونتي للإدراك الحسي للعالم، وكذلك للعالم الذي ندركه والذي نعيش فيه وبه.

فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي Phenomenology Of The Body

معالجة سؤال الجسد أخذت منحىً جديداً مع ميرلوبونتي، حيث تميز طرحه، كما أسلفنا، بالأصالة والجدة، وتمرده على التقليد الفلسفي التقليدي المتبع عند التأملية والواقعية. وهي معالجة تعتمد بشكل رئيس على **الوصف**

• والأول منهما يلقب، كما هو معروف، بـ (أبو الفلسفة الحديثة) وبـ (أبو العقلانية الحديثة)، وعلى ذلك فإن روح فلسفته هي روح الفلسفة الحديثة كلها. والثاني قمة من قمم الفلسفة الحديثة، لا يمكن تجاوزه بأي حال من الأحوال، حينما يكون مضمار الكلام عن روح الفلسفة الحديثة.

[1] نفس المرجع السابق، ص 244.

الفينومينولوجي لوجودنا الجسدي في العالم، حيث وظف ميرلوبونتي المنهج الفينومينولوجي في تأسيس رؤيته للجسد وللعالم.

وعلى الرغم من كل أعمال سلفه هوسرل Husserl (1859-1938) حول الفينومينولوجيا، نجد ميرلوبونتي ينظر لها بوصفها مسألة لم تُحل بعد. ويعرفها على أنها لا تقتصر فقط على دراسة جواهر الأمور في ماهيتها الخالصة، بل هي، أيضاً، فلسفة تقوم بإرجاع هذه الجواهر، مرة أخرى، للوجود، فليس من الممكن فهم الإنسان والعالم من دون الابتداء منهما واقعاً عيانياً حاضراً. إنها، إذن فلسفة ذات وجهين: فمن جهة، هي تهتم أول ما تهتم، بوضع تأكيدات الموقف الطبيعي بين قوسين، بغرض فهمها. ومن جهة ثانية، تعتبر العالم قائماً على الدوام بشكل سابق على أية عمليات تأمل أو تفكير.

إنها، على ما يرى ميرلوبونتي، محاولة لتقديم وصف مباشر لتجربتنا كما هي في حدثيتها، على نحو ما تظهر نفسها بشكل مباشر في الشعور، بغض النظر عن التفسير السايكولوجي والتعليل السببي الذي يمنحه لها عالم النفس أو المؤرخ أو عالم الاجتماع. هنا يتم تعليق الحقائق المادية التي تعطيها الفيزيقا، وتُطرح جانباً. ليتم توجيه الانتباه إلى ما تعطيه الرؤية الحدسية المباشرة، وما يحتل مكاناً في الشعور عن طريق هذه الرؤية. إذن، يتعلق الأمر معها، بالوصف وليس بالتفسير أو التحليل. فالفينومينولوجيا كما عرضها هوسرل في أعماله المبكرة، (علم نفس وصفي) أو عودة لعالم (الأشياء ذاتها).

بهذا الصدد، يكتب ميرلوبونتي" " عندما يكون هناك وعي، وحتى يصبح هناك وعي يجب أن يكون هناك شيء ما ليعيه. يجب أن يكون هناك موضوع قصدي، والوعي لا يستطيع أن يتوجه نحو هذا الموضوع إلا بمقدار ما (يفقد تحققه) ويرتمي فيه، ...، إذا كان الكائن وعياً عليه إلا يكون شيئاً غير نسيج من المقاصد، فالشيء هو بالضبط الذي لا يعرف، الذي يرتع في الجهالة المطلقة لذاته وللعالم، والذي هو بالتالي ليس (ذاتاً) حقيقية، أي (شيئاً لذاته) ولا يملك إلا الفردانية الزمانية-المكانية، فهو وجود بذاته.[1]

هذا المنهج يعتمد، إذن، على الرؤية المباشرة، أي على نظرة للعالم يُطلب فيها من العلم أن يرجع للواقع وللعالم المحسوس. وهذا الأخير لا يكون واقعاً إلا على نحو ما يكون لجسدنا. وبذلك استطاعت الفينومينولوجيا أن تتجاوز الميتافيزيقا التقليدية التي أخذت بالتفريق بين الموجودات وبين الوعي، بين الفكر والامتداد، بين النفس والجسد، فأصبحت المشكلة الرئيسة في الفلسفة هي البحث في ظواهر الوجود، على ما هي عليه، وكما تتبدى وتظهر دون أن نقحم عليها مقولاتنا الخاصة أو أحكامنا المسبقة.

إن عملية تعليق الحكم أو (وضع الوجود بين قوسين) تعني التوقف عن الاعتقاد في الوجود مؤقتاً، والتوقف عن عملية إصدار الأحكام وتعليقها إلى حين تتم عملية الوصف الفينومينولوجي للظاهرة.[2]

[1] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, Translated by: Colin Smith, (London: Rutledge Classics, 2005). PP. 139-140.

[2] مجدي عزالدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار نيبور، العراق، ط1، 2014م، ص 137.

وختاماً لهذا المحور، نقول أن ميرلوبونتي قام بتوظيف المنهج الفينومينولوجي في تأسيس رؤيته بخصوص الجسد والعالم، وبدوره مثّل الجسد بوابة مرّ عبرها ميرلوبونتي في محاولته تقديم إجابة شافية للسؤال (ما الإنسان)، لينتهي بتشييد نظرية فينومينولوجية لكوجيتو الجسد (كطرح بديل لكوجيتو الأنا أفكر) الذي جسّد الترابط بين مختلف وظائف الجسد، كالإدراك والرؤية والجنس واللغة والحركة..الخ. وهي رؤية عاد معها الجسد بقوة ليتصدر المشهد الفلسفي وليسجل حضوراً طاغياً وكثيفاً في متونه بعد قرون طويلة من الغياب والتهميش، أو فلنقل (نسيان الكينونة) على ما يسميه هايدغر.

ميرلوبونتي ضد ديكارت: العالم ليس الذي أفكره، بل الذي أعيشه

يعارض ميرلوبونتي الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود" والذي بموجبه يتم تعريف (الأنا) بوصفها (جوهر مفكر)، فأنا موجود من حيث إني جوهر مفكر. أما الجسد فهو (مجرد امتداد) في المكان، مثله ومثل أي شيء آخر في العالم. ونحن نعلم أن ديكارت قد فصل فصلاً حاسماً بين الأنا أفكر، أي الجوهر المفكر، وبين الامتداد الخارجي، أي الجوهر المادي.

وكما فصل ديكارت بين الأنا من ناحية وبين الامتداد الخارجي من ناحية أخرى، أقامت فلسفته كذلك فصلاً حاسماً بين الأنا الذي هو نفس مفكرة وبين الجسد الإنساني الذي هو أيضاً مجرد امتداد في المكان. ففي فلسفة ديكارت ثنائية تفصل أولاً بين النفس والجسد، وتفصل ثانياً بين الأنا والعالم الخارجي. وفي إطار هذه الفواصل يمكن أن نقول إن الرؤية عند ديكارت تعني أن النفس التي هي جوهر قائم بذاته ترى الامتداد المكاني الخارجي الذي هو أيضا قائم بذاته. فإن الذي يرى ويشعر في نهاية الأمر هو عند ديكارت النفس وليس الجسد.[1]

وعلى الضد تماماً من ديكارت، يعيد ميرلوبونتي الصلة بين الرائي والمرئي، أي بين الأنا والعالم ويعيد كذلك الصلة مرة أخرى بين الأنا أفكر والجسد، ليوحد بينهما وحدة صميمة. ومن هنا لم يعد الجسد، مثلاً، أداة تتوسلها (الأنا) للرؤية، وإنما أصبح (الأنا المتجسد) هو الذي يرى ويحس ويدرك ويشعر. ولم يعد أي فعل من هده الأفعال ينسب للأنا أفكر حيث كانت تتم كلها معه بغير حاجة للجسد، وإنما أصبح ينظر إليها بوصفها أفعالاً تحدث في الجسد المنخرط بدوره في العالم.

جسدي ذات، لكن لا عن طريق الشفافية مثل الفكر، الذي لا يفكر في شيء أياً كان دون أن يتمثله ويشيده ويحوله إلى فكرة، وإنما ذات بواسطة الاختلاط والنرجسية وملازمة من يرى لما يراه، ومن يلمس لما يلمسه، ومن يحس المحسوس، ذات إذن واقعة بين الأشياء، لها وجه وظهر، لها ماض ومستقبل. جسدي المرئي والمتحرك، هو في عداد الأشياء، إنه واحد منها، وهو يتشابك في نسيج العالم، وتماسكه هو تماسك شيء ما. ولكن بما أنه يرى ويتحرك، فهو يمسك بالأشياء في دائرة حوله، وهي ملحقة به أو امتداد له، إنها منغرسة في لحمه، وتكون جزءاً من تعريفه الكامل، والعالم مصنوع من نفس نسيج الجسد.[2]

[1] موريس ميرلوبونتي، العين والعقل، ترجمة: حبيب الشاروني، منشأة المعارف، الإسكندرية، المقدمة، ص27

[2] نفس المصدر السابق، ص18-19

ينتقد ميرلوبونتي، كذلك، في فلسفة ديكارت ذاك المبدأ القائل بأنه إذا كان يجب على الإدراك أن يكون إدراكي أنا، فإنه يتوجب أن يكون آنذاك، من الآن فصاعداً، واحداً من (تصوراتي). على ذلك، قامت فلسفة ديكارت بوضع (الكائن-الفكر) بدلاً من (العالم). ويؤخذ عليها، ليس فقط، أنها قد قامت بتحويل العالم إلى (فكرة)، ولكن، أيضاً، لأنها شوهت كذلك كينونة (الذات) المفكرة، معتبرة إياها مجرد (فكرة).

إن الكوجيتو الحقيقي، في نظر ميرلوبونتي، لا يحدد وجود الفرد بفكرته عن هذا الوجود، ولا يحول حقيقة العالم إلى حقيقة (الفكرة عن العالم). وأخيراً لا يستبدل العالم بـ (معنى العالم)، فهو على العكس من ذلك، يعترف بأن فكرتي هي واقع لا يقبل التصرف، ويلغي أي شكل من أشكال المثالية يمكّنني من اكتشاف نفسي (ككائن في العالم)[1].

من جهة ثانية، إن الشخص باعتباره يملك جسداً يبقى في كل لحظة قادراً أن يتهرب منه. في اللحظة التي أعيش فيها في العالم، حيث أكون لمشاريعي، لاهتماماتي، لأصدقائي ولذكرياتي، أستطيع أن أغمض عيني وأستلقي، وأستمع لدمي الذي ينبض في أذني، وأذوب في لذة أو ألم، وأن أنحبس في هذه الحياة المستترة التي تلف حياتي الشخصية. ولكن جسدي لأنه يستطيع أن ينغلق عن العالم هو أيضاً الذي يفتحني على العالم، ويضعني فيه في وضعية معينة.[2]

هنا، يركز ميرلوبونتي على مسألة الانفتاح على الوجود openness upon Being، هذا الانفتاح لا يتحقق إلا بالخروج من سطوة عالم أفكارنا وتصوراتنا، وحينئذ لا يبقى ثمة عائق يحول بيننا وبين الانفتاح على الوجود. ما سبق، يستلزم ضرورة إفراغ (الوجود-الذات) Being-subject من كل الأشباح التي أثقلته بها الفلسفة.

يكتب ميرلوبونتي توضيحاً للسياق السابق، التالي: " إذا ما أردنا حقيقةً إعادة اكتشاف نطاق ما قبل التفكير التأملي ل(الانفتاح على الوجود)، وحتى يتحقق هذا الانفتاح، فيجب أن نتأكد من خروجنا من سطوة أفكارنا، وألا يقف أي شيء بيننا وبينه، وألا يبعدني أي شيء في نفسي ذاتها بعيداً عنه، ألا يبعدني أي " تمثيل"، أي " فكر"، أية " صورة"، ولا حتى " الذات" أو "الذهن" أو "الأنا" التي يريد الفيلسوف أن يميزني بها بشكل قاطع عن الأشياء، والتي تصبح بدورها خادعة طالما أنها ككل تسمية تعود لتسقط في الايجابي عندما تعيد إدخال شبح حقيقة في داخلي، وتجعلني أعتقد أنني شيء مفكر فيه – شيء خاص جداً، لا يمكن التوصل إليه، شيء لا مرئي ولكنه شيء على أي حال. وأن السبيل الوحيد لتأكيد وصولي إلى الأشياء ذاتها سيكون بتنقية أفكاري تماماً من الذاتية: بحيث لا يوجد حتى ولا " ذاتية" ولا " الأنا"، والوعي لا يسكنه أحد، ويجب أن أنزع عنه تماماً أي إدراك ثانوي يجعل منه الوجه الآخر للجسد، أو ملكية لنفسانية ما، كما يجب أن أكشفه " كعدم"، " كفراغ" قادر على الامتلاء بالعالم أو الذي هو في حاجة إلى العالم لكي يحمل بطلانه.[3]

[1] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, Perface. P. xiv.

[2] Ibid, P. 191.

[3] Maurice Merleau-Ponty, The Visible and the Invisible, Translated by: Alphonso Lingis, (Evanston: NorthWestern University Press,1968), P. 52.

بهذا المعنى، لم يعد هناك من جدل لأسبقية حتى ولو مثالية بين معرفة الذات ومعرفة العالم. وعلى وجه التحديد، لم يعد العالم مرتكزاً على الـ" أنا أفكر" كما في العلة والمعلول، أن كوني "موجوداً"، فإنني لست موجوداً إلا لحد ما، هناك في ذلك الجسد، وفي تلك الشخصية، وتلك الأفكار. وبالعكس فإن هذا العالم الذي ليس هو أنا أتمسك به بشدة أكثر مما أتمسك بنفسي، فالعالم بمعنى ما امتداد لجسدي، وقد نشأت على القول بأنني أنا العالم، وتختفي المثالية ويختفي تشنج التأمل، لأن علاقة المعرفة ترتكز على " علاقة بالوجود"، ولأنه بالنسبة لي، ليس الوجود هو البقاء داخل الهوية، بل أنه هو يحمل أمامي ما لا يمكن وصفه، وما هو موجود والذي لن أضيف إليه من شيء سوى تلك الجملة المكررة البسيطة: " كما هو".[1]

من ناحية ثالثة، حتى العلم، وما ينشئه من تصورات حول الجسد والعالم، لا يسلم من نقد ميرلوبونتي، الذي يقول بهذا الصدد: لست نتيجة أو تقاطع سببيات متعددة تحدد جسدي، لا أستطيع أن أعطل ذاتي كجزء من العالم أو كموضوع بسيط لعلم الأحياء، لعلم النفس ولعلم الاجتماع، ولا أن أغلق على نفسي عالم العلم، كل ما أعرفه عن العالم، حتى بواسطة العلم، أعرفه من خلال نظرة خاصة بي أو من خلال تجربة مع العالم بدونها لا تعني رموز العلم شيئاً. إن كل عالم العلم يبنى على المعاش، وإذا أردنا أن نعقل العلم نفسه بدقة ونقوم معناه ومداه، علينا أن نوقظ قبل كل شيء هذه التجربة للعالم التي هي تعبيره الثاني. فالعلم ليس له ولا يمكن أن يكون له نفس معنى العالم المدرَك لسبب بسيط أنه تحديد لهذا العالم وتفسير له. فأنا لست (كائناً حياً)، أو حتى (إنساناً) أو حتى (وعياً) مع كل الخصائص التي تعترف بها علوم الحيوان والعلوم الاجتماعية وعلم النفس الاستقرائي بالنسبة لمعطيات الطبيعة والتاريخ. أنا الينبوع المطلق، وجودي لا يأتي ممن سبقني أو حتى من محيطي الطبيعي والاجتماعي، فهو يتجه نحوها ويدعمها لأنني أنا من يوجد بالنسبة لي. أن النظرات العلمية التي تعتبرني برهة من العالم هي دائماً ساذجة وخداعة، لأنها تخفي نظرة أخرى دون ذكرها، هي نظرة الوعي التي بواسطتها يتشكل العالم من حولي، ويبدأ وجوده بالنسبة لي"[2].

إذن العالم، حسب ميرلوبونتي، ليس هو ذاك الذي يأتي كنتاج لتفكر الذات وتأملها، وبالتالي فنحن هنا أمام خروج من حيز نظرية المعرفة القائمة على أن (حقيقة العالم) تأتي كمحصلة لعلاقة معرفة بين طرفين مستقلين تمام الاستقلال عن بعضهما البعض، هما الذات والعالم. تدخل الذات هده العلاقة بوصفها (ذات عارفة) وينظر للعالم، داخل هده العلاقة، بوصفه (موضوع المعرفة)، أي موضوعاً يراد معرفته من جانب الذات. داخل هدا التصور تلعب الذات دوراً ايجابياً في عملية المعرفة فهي التي (تتمثل) العالم و(تقبض) عليه من خلال ما تنشئه من معان وتصورات تدعي مطابقة العالم كما هو موجود بالخارج.

[1] Ibid, P. 57.

[2] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, Perface. P. ix.

يرفض ميرلوبونتي ما سبق، فالعالم ليس هو الذي أفكره بل الذي أعيشه، ونحن منفتحين على العالم، ومتصلين به بلا شك ولكننا لا نتملكه بأي صورة من الصور مثلما ذهبت فلسفات التأملية التي تدعي أن الذات بوسعها تمثل العالم والقبض عليه عبر ما تنشله من أفكار وتصورات تمثل حقيقته. وضعيتي في العالم، سابقة على كل تفكير أو تأمل، وهي وضعية ليس بوسع أي تفكير أن يستوعبها ويتضمنها. فالعالم أكبر من ذلك، ولا يفصلني عنه شيء، فهو (يستثمرني) من كل الجهات.

تجربة الجسد The Experience Of The Body

بدايةً، نؤكد على أن الجسد يتميز في وجوده عن أي شيء آخر موجود في هذا العالم. وهو ما يستلزم منَا إجراء تمييز ثان داخل دائرة التمييز الأول بين الجسد وبين الجسم، فكل جسد جسم بالضرورة ولكن ليس كل جسم جسد، فالجسد لا يُطلق إلا على جسم الإنسان. أما الأشياء التي تشغل حيزاً مكانياً في هذا العالم أو هذا الفضاء الممتد فهي أجسام.

من ناحية ثانية، حينما نقول أن الجسد جسم وليس كل جسم جسد، والجسم شيء، فواحدة من أهم الفروق، في قولنا هذا هو ذاك المتعلق بالإدراك واستمراريته: ففي الوقت الذي يكون من الممكن فيه صرف الإدراك والتحول عن أجسام الأشياء، لا يكون بمقدوري فعل ذلك مع جسد أهم ميزاته أنه مدرك باستمرار. " إنه إذن شيء لا يتركني" كما يقول ميرلوبونتي.

لكننا نتساءل، هنا، كما تساءل ميرلوبونتي: هل يُعد الجسد في هذه الحالة شيئاً؟ ويجيب: إذا اعتبرنا الشيء بنية لا تتغير، فالجسد في هكذا حالة لا يُعد شيئاً. فهو ليس الموضوع، أي الشيء أمامنا، إلا لأنه قابل للملاحظة، أي على مرمى أطراف أصابعنا أو أنظارنا، وبعبارة أخرى، قد يكون صحيحاً كفكرة وليس حاضراً كشيء. فالشيء، على نحو أكثر تحديداً، لا يعتبر شيئاً إلا إذا استطاع أن يبتعد وبالتالي يغيب من حقلي البصري، فحضوره يتميز بكونه حضوراً من زاوية احتمال غيابه.[1]

وعبارة ميرلوبونتي، التي أوردناها في الفقرة قبل السابقة، والتي تقرر أن الجسد مدرك باستمرار، ولذا لا نستطيع صرف الإدراك ولا التحول عنه مثلما نفعل ذلك مع الأشياء، تعني أن للجسد الذاتي ديمومة، لكنها ديمومة من نوع مختلف تماماً: " فليس الجسد نهاية لاستكشاف غير محدود، إنه يمتنع على الاستكشاف ودائماً ما يُعرض لي من ذات الزاوية نفسها. فلا تُعد ديمومته ديمومة في العالم، بل من جهتي. فالقول إنه دائماً بقربي ودائماً هنا بالنسبة لي، يعني القول إنه ليس موضوعاً أمامي، وإنه ليس بمقدوري بسطه تحت بصري، وإنه يبقي على هامش جميع إدراكاتي، ومعي دائماً".[2]

نخلص إذن، إلى أن للجسد ديمومة من نوع مختلف، فمن ناحية أولى: الجسد ليس أياً من الأشياء الخارجية، وديمومته مطلقة من جهتي وبالنسبة لي، وليست في العالم. ومن ناحية ثانية: تعتبر الديمومة المطلقة للجسد الذاتي عمق

[1] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, P. 103.

[2] Ibid. P. 104.

مركزي ومرجعي، انطلاقاً منه تتحدد الديمومة النسبية للأشياء. والأخيرة نسبية لأن حضورها وغيابها مرهون بوقوعها أو عدم وقوعها داخل مجال الإدراك الذي يتحكم فيه الجسد.

يكتب ميرلوبونتي: " حضور وغياب الأشياء الخارجية ليسا سوى تغيرات تجري داخل الحقل الأولي للحضور، أي المجال الإدراكي الذي يسيطر عليه جسدي. لا تشكل ديمومة جسدي حالة خاصة لديمومة الأشياء الخارجية في العالم فحسب، بل أيضاً ليس بالمقدور فهم الديمومة الثانية إلا من خلال الأولى".[1]

إذا تتبعنا ما يفضي إليه الموقف السابق من نتائج تترتب عليه، فسيكون في أقصاها: أن وجود العالم نفسه مرهون بدخوله حيز المجال الإدراكي لجسدي، وهو ما يعني أن جسدي هو صاحب القرار في وجود العالم، أو فلنقل بعبارة أخرى: أن العالم هو ما دخل حيز الجسد الذاتي، وطالما أن هذا الأخير في حالة حركة مستمرة، فعالمه متحرك ومتغير بحركته. فالعالم مندمج داخل عمق أو دائرة يمثل الجسد الذاتي مركزها، لكنه ليس مركزاً ثابتاً بل في حالة حركة باستمرار. على ذلك يحمل الجسد عالمه معه، ذاك العالم الذي ليس من الممكن أن نعتبره ذو بنية ثابتة بل متحرك ولكن ليس بحركة من تلقاه، وإنما بارتباطه بحركية الجسد أو فلنقل بمكانية الجسد.

إن علاقة الفيلسوف بالوجود ليست علاقة التقابل بين المشاهد والمشهد، بل تكون كما يكون التواطؤ، علاقة منحرفة وسرية.[2] أريد توظيف هذه العبارة المقتبسة فيما يخدم مرحلية سياقنا الحالي: إن هذه العبارة تنطبق أيضاً، وإلى حد كبير، مع تأولنا السابق للعلاقة بين الجسد والوجود أو العالم، فهي ليست علاقة تقابل قائمة على ثنائية (مشاهد-مشهد) أو (ذات-موضوع)، ونحن نضيف (جسد-عالم)، فالزوج الأخير يفصل بين طرفيه، وبالمقابل نحن نتحدث عن علاقة لا تقوم على براديغم التقابل، وإنما بالأحرى على (براديغم التواطؤ) إن جاز لنا تسميته، المؤسس على وحدة وجودية يندمج فيها الاثنين معاً. فالحديث عن أي طرف منهما يستدعي مباشرة الطرف الآخر. نحن إذن أمام عالم الجسد أو إن شئت قلت: عالم متجسد، أو فلنقل: الجسد العالم، أو بكلمة واحدة: جسدي!

أن نشكل وعياً أو بالأحرى نشكل تجربة، حسب ميرلوبونتي، يعني أن نتواصل داخلياً مع العالم والجسد والآخرين، وأن نكون معهم بدل أن نكون إلى جانبهم.[3] وهو ما يعني استحالة تشكيل (وعي ما) دون وجود مسبق لهذه الأقطاب الثلاثة (الجسد-العالم-الآخرين)، فهذه الأقطاب تمثل الخلفية المسبقة التي ينبثق منها الوعي.

وفي ذات السياق السابق، يمكن لنا إعادة قراءة ميرلوبونتي، موظفين في هذه القراءة لغة هايدغر ومفاهيمه عن الوجود البشري بوصفه من البداية (وجوداً-في-العالم). هذا (الوجود-في-العالم) Being-in-the world يتضمن سلفاً (الوجود مع الآخرين)، هذين المفهومين يرتبطان بدورهما بسلسلة مفاهيم أخرى يهمنا منها مفهوم (البنى المسبقة للفهم) fore-structures of understanding. هنا ليس ثمة فصل بين بنى الفهم وبنى الوجود.

[1] Ibid, P. 106.

[2] موريس ميرلوبونتي، تقريظ الحكمة، ترجمة محمد محجوب، دار أمية، 1995، ص 53.

[3] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, P. 111.

يصبح الوعي مع ميرلوبونتي انطولوجياً متضمناً في العلاقة مع موقف الجسد وتموقعه داخل ما يطلق عليه هايدغر (الوجود-في-العالم). ومن زاوية ثانية الجسد الذاتي هو أصلاً ومن البداية يكون (وجوداً-مع-الآخرين) بحيث " لا تكون عبارة (مع الآخرين) مجرد إضافة إلى كيان يوجد من قبل Pre-existent ويكتفي بذاته، بل أن هذا الوجود (الذي هو الجسد الذاتي والآخرين) يجدون أنفسهم في كل واحد يكونون بالفعل مرتبطين في داخله".[1]

فهايدغر شأنه شأن ميرلوبونتي، يركز بؤرة اهتمامه على الطريقة التي يجري بها الفهم فعلاً، عبر تقديم وصف فينومينولوجي لما يحدث فعلاً في عملية الفهم. فالفهم هنا يشكل تحديداً كلياً للدازين يؤكد على البعد الأونطولوجي لعملية الفهم كلها. فكل وعي مقصود يحدث على أساس من فهم العالم بطريقة سابقة على التأمل من داخل موقف معين يكون مرتبطاً بالموقف المعين الذي يوجد فيه الجسد، وهو موقف يكون معطى بشكل سابق على أي تأمل.

ليس الفهم، إذن، في بعده الانطولوجي، موضوعاً نستحوذ عليه ونتملكه، بل هو قبل كل شيء، شيئاً (نكونه)، وهو بذلك صورة من صور (الوجود-في-العالم). ولا يمكن توصيفه بأنه راجع إلى الذات المؤولة، كما يذهب المفهوم التقليدي إلى ذلك. إنما بالأحرى هو طريقة وجود (الدازاين) في العالم. فهو يُفهم هنا بوصفه حدثاً أنطولوجياً، حيث تتكشف وتتعرى الأشياء من تلقاء نفسها منفتحة بذلك علينا بقصد البوح بكل أسرارها الواضحة والمحتجبة في الآن ذاته. هنا ليس ثمة مجال للسيطرة وتملك الموضوع، إنما الموضوع هو الذي يتملكنا ويتحدث من خلالنا أن أحسنا الإصغاء إلى نداءه.[2]

عند ميرلوبونتي يرتبط الإدراك بشكل عام بالجسد، لكن هذا الارتباط لا يعني أن الجسد هو الذي يدرك. نستشف ذلك من قوله: " جسدي، بدون شك، ليس تماماً هو الذي يدرك: فإنني أعرف فقط أنه يستطيع منعي من الإدراك، وأنه لا يمكنني أن أدرك إلا إذا سمح لي، لكن في اللحظة التي يأتي فيها الإدراك يتلاشى جسدي أمامه ولا يستطيع أن يمسك به. فجسدي لا يدرك، ولكن كما لو أنه يحيط بالإدراك الذي ينبثق من خلاله، بكل ما ينتظم داخل الجسد، بكل دافعه الحسي، بكل طرقه الارتجاعية التي تسيطر على حركاته وتعيد اندفاعها: فجسدي إذن يستعد لإدراك ذاته حتى لو لم يكن أبداً الجسد هو الذي يدرك الإدراك أو الإدراك هو الذي يدرك الجسد".[3]

وفي سياق متصل، ينتقد ميرلوبونتي فلسفة الوعي أو فلسفة التأمل، التي لا تستطيع أن تبرر الإيمان المدرك بوحدة العالم إلا بإرجاعها إلى وعيها بشخصية العالم. وينتقد كذلك فلسفات الواقعية. فنحن لا نملك وعياً مكوناً للأشياء كما تعتقد المثالية، أو ترتيباً للأشياء يستبق الوعي كما تعتقد الواقعية، (وهنا لا يمكن التمييز بينهما فيما يخص اهتمامنا، فكلتاهما تؤكدان المعادلة المطابقة للشيء والعقل)، إننا نمتلك إلى جانب جسدنا، حواسنا، نظرتنا، مقدرتنا على فهم

[1] جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، رقم (58)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982، ص 117.

[2] مجدي عزالدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق الذكر، ص 156-157.

[3] Maurice Merleau-Ponty, The Visible and the Invisible, P. 9.

الكلام، ومقدرتنا على الكلام، كما نمتلك قياسات للوجود، وأبعاد يمكننا أن نحمله إليها، ولكننا لا نمتلك علاقة معادلة مطابقة أو مماثلة.[1]

مكانية الجسد: الجسد العالم والعالم المتجسد

أن جسدنا هو وجود ذو شقين، فمن جهة أولى يعتبر شيء بين الأشياء، ومن جهة ثانية هو من يرى هذه الأشياء ويلمسها، وهو يجمع داخله هاتين الميزتين، كما أن انتماءه المزدوج إلى نظامي الموضوع والذات يكشفنا بين نظامي العلاقات غير المنتظرة. فإذا كان للجسد ذلك الانتماء المزدوج فإنه يعلمنا أن كل طرف ينادي الأخر. لأنه إذا كان الجسد شيئاً بين الأشياء، فذلك يكون بشكل أقوى وأعمق منها: أنه منها، وذلك يعني أنه ينفصل فوقها، ومن هذا القياس ينفصل منها.[2]

والقول بأن الجسد له القدرة على لمس ورؤية الأشياء، لا يعني أنها، أي الأشياء، تتموضع أمامه كـ(موضوعات). لا، إنها حوله، إنها تدخل حتى في نطاقه، إنها داخله، وهي تغطي نظراته ويديه من الداخل ومن الخارج. والجسد يستعمل وجوده كواسطة للمساهمة في وجودها.

إن ديمومة الجسد الذاتي تقودنا، من جهة، إلى أن الجسد ليس موضوعاً داخل العالم، بل هو واسطة لا نتمكن إلا عبرها من الاتصال بهذا العالم. وتقودنا، من جهة أخرى، إلى أن العالم ليس مجموعة موضوعات معينة، بل يشكل أفقاً لمجمل تجربتنا، هذا الأفق حاضر باستمرار قبل أية فكرة محددة.[3]

وكلا من الوجودين نموذج مثالي أحدهما للآخر، فالجسد ينتمي لنظام الأشياء كما العالم هو لحم عالمي، ولا يجب أن نقول حتى، كما فعلنا، أن الجسد متكون من شقين والذي يعود أحداهما (للجسد الحساس) ويتضامن مع باقي العالم. فالجسد أساساً، ليس شيئاً مرئياً فقط، ولا رائياً فقط، أنه المرئي الهائم أحياناً والمجتمع أحياناً أخرى. وبهذه الميزة هو لا يوجد داخل العالم، ولا يملك كما في نطاق خاص، رؤيته للعالم: أنه يرى العالم نفسه، عالم الجميع، ومن غير أن يكون عليه أن يخرج من " ذاته" لأنه ليس كله تماماً، ولأن عينيه ويداه ليست شيئاً آخر غير ذلك الانتماء لمرئي. فلذلك أي حديث عن شقين أو عن جزأين له، هو تسطيح وتعارض لما يتضايف داخل الجسد الحي القائم، تحت وطأة نظرة متأملة، فإذا ما أردنا استخدام الاستعارات فيجب أن نقول أن الجسد المحسوس والجسد الحساس هما كوجهي العملة. إن كل ما نقوله عن الجسد المحسوس يتردد على الحساس كله والذي هو جزء منه، وكذلك على العالم، وإذا كان الجسد جسداً واحداً في حالتيه فهو يندمج مع الحساس كله، وبنفس الحركة يندمج هو نفسه في (حساس داخل ذاته). ويجب علينا أن نتخلى عن الأحكام المسبقة المتوارثة التي تضع الجسد في داخل العالم والرائي داخل الجسد، أو بالعكس العالم والجسد داخل المرئي كما لو كان داخل صندوق. فأين نضع حدود الجسد والعالم، طالما أن العالم هو لحم؟ وأين نضع الرائي داخل الجسد طالما أنه وبكل حقيقة، لا يوجد داخل الجسد إلا " ظلمات محشوة بأعضاء. العالم المرئي ليس داخل جسدي، وجسدي ليس "

[1] Ibid, P. 103.

[2] Maurice Merleau-Ponty, the Visible and the Invisible, P. 137.

[3] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, P. 106.

داخل"" العالم المرئي بصفة نهائية: لحم منطبق على لحم، فالعالم لا يحيطه وليس محاطاً به. أن جسدي كشيء مرئي يحتويه المنظر الكبير. ولكن جسدي الرائي يضم الجسد المرئي وكل المرئيات معه. ويوجد اندماج وتشابك لأحدهما داخل الآخر.[1]

ما يحياه الشعور هو العالم الذي أراه. هذا العالم الذي ليس بمقدور جسدي الانفكاك عنه، ولا العالم يمكن أن يكون مستقلاً عنه. فالجسد هو ما يجعلني أتجذر في الوجود، أبعد من ذلك هو محور العالم. وليس بمقدوري إدراكه إلا بوساطة هذا الجسد.

ما سبق يقودنا إلى خطأ التصور الناظر للجسد كموضوع من موضوعات العالم، والصواب أن ننظر إليه بوصفه (واسطة) لا تتم عملية اتصالنا بالعالم إلا بها. ويقودنا، كذلك، إلى خطأ التصور الناظر للعالم باعتباره مجموعة مواضيع محددة، والصحيح أنه يمثل أفقاً لتجربتنا. فالجسد والعالم، كلاهما بهذا المعنى حاضران باستمرار، قبل أية نظرة تأملية حتى.

يعبر الجسد عن الوجود في شموليته، لا بسبب أنه مجرد مرافق خارجي له، وإنما لأن الوجود يتحقق فيه. لا الجسد ولا الوجود يمكن اعتبارهما كأصل للكائن البشري، لأن الواحد يفترض مسبقاً الآخر، ولأن الجسد هو الوجود المثبت أو المعمم، والوجود هو تجسيد مستديم.[2]

مع ميرلوبونتي، نكون بإزاء مقاربة تماهي بين الجسد وبين الوجود، ولا تفصل بينهما. فالجسد وجود، والجسد هو الوجود، ولا وجود بدون جسد. وبعبارة أخرى: الجسد هو من يمنح الوجود كينونته، فالوجود لا تتحقق كينونته إلا بالجسد، والجسد، بهذا المعنى، ليس مجرد شيئاً موجوداً بين أشياء أخرى موجودة بدورها. وبكلمة واحدة: نحن هنا بإزاء الجسد الوجود والوجود المتجسد، أو إن شئت قلت: الجسد العالم والعالم المتجسد.

بالنسبة لي، أبعد من أن يصبح جسدي جزءاً من المكان، فقد لا يكون هناك مكان إذا لم أكن أملك جسداً. فإذا كان الفضاء الجسدي bodily space والفضاء الخارجي external space يشكلان نظاماً عملياً، فإن الفضاء الأول هو العمق الذي يمكن للموضوع أن يظهر عليه كهدف لنشاطنا، أو الفراغ الذي يظهر أمامه ذلك الموضوع، إن مكانية الجسد تتحقق بالتأكيد في النشاط. إننا بأخذنا الجسد المتحركthe body in movement بالاعتبار، نرى بشكل أفضل كيف أنه يسكن المكان (وبالتالي الزمن) لأن الحركة لا تكتفي بتلقي تأثير المكان والزمان، فهي تستوعبهما بنشاط.[3]

إذا تساءلنا عن العلاقة بين الجسد والمكان، للوهلة الأولى قد نفهم هذه العلاقة على النحو التالي: الجسد يوجد في المكان، وبالتالي لا جسد بلا مكان يشغل فيه حيزاً. لكن هذا التصور غير صائب. فالجسد ليس جزءاً من المكان، بل على العكس تماماً: لا مكان بدون هذا الجسد! من جهة ثانية، للجسد فضاءه الخاص به، وهو ما يمكن أن نطلق عليه: (فضاء

[1] Maurice Merleau-Ponty, The Visible and the Invisible, PP. 137-138.

[2] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, P. 192.

[3] Ibid, P. 117.

الجسد) أو (مكانية الجسد). مكانية الجسد المتحرك هي التي على أساسها يتقوم مفهوم (المكان)، بل أبعد من ذلك: هي المكان نفسه!

فللجسد عالمه، والأشياء بإمكانها أن تكون حاضرة في معرفتنا دون أن يعني ذلك حضورها بالنسبة لجسدنا. يجب ألا نقول إذن أن جسدنا في الفضاء، ولا أن نقول إنه في الزمن. فهو يتجسد الفضاء والزمان، أو المكان والزمان.[1]

فالفضاء والزمان ليسا بالنسبة لي عدد من النقاط المتجاورة، ولا حتى عدد لا متناه من العلاقات التي يقوم وعيي بتركيبها ويضمنها جسدي. أنا لست في الفضاء وفي الزمان، لا أفكر بالفضاء والزمان، أنا على الفضاء وعلى الزمان، جسدي ينطبق عليهما ويحيطهما. إن لجسدي عالمه، ويفهم عالمه دون حتى أن يحتاج إلى المرور عبر (التصورات)، دون أن يحتاج أن يتبع ب (وظيفة رمزية) حتى.[2]

الحركة نفسها لا تنفصل عن الجسد. ف" الحركة يجري تعلمها عندما يفهمها الجسد، أي حينما يضمها إلى (عالمه). وتحريك الجسد هو استهداف الأشياء عبره وإفساح المجال أمامه لكي يستجيب إلى إلحاحها الذي يُمارس عليه دون أي تصور. فالحركية إذن ليست بمثابة الخادمة للوعي (فالوعي هو الكائن في الشيء من خلال الجسد) التي تنقل الجسد إلى النقطة من الفضاء التي نكون قد تصورناها مسبقاً.[3]

ختاماً لهذا المحور، نقول إن تحليل المكانية الجسدية يقودنا إلى نتائج، من الممكن تعميمها. إننا نلاحظ حول الجسد الذاتي، وهو صحيح بالنسبة لجميع الأشياء المدركة، بأن إدراك الفضاء وإدراك الشيء، ومكانية الشيء وكينونته كشيء لا يشكلان مشكلتين متميزتين. هذا ما علمنا إياه التقليد الديكارتي والكانطي منذ زمن بعيد. ولكن هذا التقليد يضيء إدراك الشيء بإدراك الفضاء، بينما تجربة الجسد الذاتي تعلمنا أن نجذر الفضاء في الوجود. إن الفكرانية ترى جيداً أن (سبب الشيء) و(سبب الفضاء) يتشابكان، ولكنها تحول الأول إلى الثاني. تعني كينونة الجسد الارتباط بعالم معين، وجسدنا ليس أولاً في الفضاء: إنه موجود للفضاء. إن فضائية الجسد هي عرض كينونته كجسد، والشكل الذي يتحقق فيه كجسد.[4]

خاتمة

عالج البحث موضوعة الجسد عند ميرلوبونتي من خلال خمسة محاور، **المحور الأول** اهتم ببيان الكيفية التي تم بها فُهم الجسد تاريخياً من جانب الفلاسفة، مررنا هنا وبشكل سريع على بعض المحطات الرئيسة في تاريخ الفلسفة، كأفلاطون وأرسطو وديكارت، قصدنا من وراءها تبيان الخطوط العريضة التي تعكس تقليد فلسفي كانت له السيادة طوال تاريخ الفلسفة الغربية، ابتداءً من العصر اليوناني مروراً بالفلسفة في العصر الوسيط وانتهاءً بالفلسفة الحديثة. وهو تقليد

[1] Ibid, P. 160.

[2] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, P. 162.

[3] Ibid, P. 160.

[4] Ibid, P. 171.

منح الأهمية للنفس بوصفها جوهر مفكر على حساب (جسد) دائماً ما يتم استبعاده من المتن الفلسفي ونفيه إلى الحواشي والهوامش.

المحور الثاني بيّنا من خلاله اعتماد معالجة ميرلوبونتي بشكل رئيس على الوصف الفينومينولوجي لوجود الجسدي في العالم، عبر وصف مباشر للتجربة كما هي في حدثيتها، على نحو ما تظهر نفسها بشكل مباشر في الشعور. حيث قام بتوظيف المنهج الفينومينولوجي في تأسيس رؤيته بخصوص الجسد والعالم، وانتهى بتشييد نظرية فينومينولوجية لكوجيتو الجسد، كطرح بديل لكوجيتو الأنا أفكر. وهي رؤية عاد معها الجسد بقوة ليتصدر المشهد الفلسفي وليسجل حضوراً طاغياً وكثيفاً في متونه بعد قرون طويلة من الغياب والتهميش.

المحور الثالث، وعلى الضد تماماً من ديكارت، أوضحنا فيه الكيفية التي أعاد بها ميرلوبونتي الصلة بين الرائي والمرئي، أي بين الأنا والعالم وكذلك بين الأنا أفكر والجسد، ليوحد بينهما وحدة صميمة. ومن هنا لم يعد الجسد مجرد أداة تتوسلها (الأنا)، بل أصبح (الأنا المتجسد) هو الذي يرى ويحس ويدرك ويشعر. ولم يعد أي فعل من هده الأفعال ينسب للأنا أفكر حيث كانت تتم كلها بغير حاجة للجسد، وإنما أصبح ينظر إليها بوصفها أفعالاً تحدث في الجسد المنخرط بدوره في العالم.

كذلك سلطنا الضوء على ما يعنيه ميرلوبونتي بـ(الانفتاح على الوجود)، وكشفنا أن هذا الانفتاح لا يتحقق إلا بالخروج من سطوة عالم أفكارنا وتصوراتنا، وحينئذ لا يبقى ثمة عائق يحول بيننا وبين الانفتاح على الوجود.

وأحد أهم النتائج التي خرجنا بها في هذا المحور: أن العالم ليس هو الذي أفكره بل الذي أعيشه، وأن انفتاحنا على العالم، واتصالنا به، لا يعني أننا نتملكه بأي صورة من الصور مثلما ذهبت فلسفات التأملية. فالعالم أكبر من ذلك، ولا يفصلني عنه شيء، فهو (يستثمرني) من كل الجهات.

المحور الرابع أوضحنا فيه أن وجود العالم نفسه مرهون بدخوله حيز المجال الإدراكي لجسدي، وهو ما يعني أن جسدي هو صاحب القرار في وجود العالم، أو أن العالم هو ما دخل حيز الجسد الذاتي، فالعالم مندمج داخل عمق أو دائرة يمثل الجسد الذاتي مركزها، لكنه ليس مركزاً ثابتاً بل في حالة حركة باستمرار. على ذلك يحمل الجسد عالمه معه، ذاك العالم الذي ليس من الممكن أن نعتبره ذو بنية ثابتة بل متحرك ولكن ليس بحركة من تلقاه، وإنما بارتباطه بحركية الجسد أو فلنقل بمكانية الجسد.

المحور الخامس قادنا إلى تقرير أن الجسد ليس مجرد موضوع داخل العالم، بل هو الواسطة التي لا نتمكن إلا عبرها من الاتصال بهذا العالم. وقادنا، أيضاً، إلى أن العالم يشكل أفقاً حاضراً باستمرار لمجمل تجربتنا. فما يحياه الشعور داخل تجربتنا إنما هو العالم الذي أراه، هذا العالم الذي ليس بمقدور جسدي الانفكاك عنه، ولا العالم يمكن أن يكون مستقلاً عنه. فالجسد هو ما يجعلني أتجذر في الوجود، أبعد من ذلك هو محور العالم. وليس بمقدوري إدراكه إلا بوساطة هذا الجسد.

إذن، نكون هنا بإزاء مقاربة تماهي بين الجسد وبين الوجود، ولا تفصل بينهما. فالجسد وجود، والجسد هو الوجود، ولا وجود بدون جسد. فالجسد هو من يمنح الوجود كينونته، فالوجود لا تتحقق كينونته إلا بالجسد.

ختاماً بوسعنا القول، بقليل من الحذر، أن الفكر الفلسفي منذ بداياته الأولى وحتى الأزمنة الحديثة غيَب في كل مباحثه المختلفة فكرة الجسد، واستمر هذا التقليد حتى في الفلسفة الحديثة، على ما نلحظ، مثلاً، مع ديكارت وكانط. وهو تقليد لم يقتصر على الإعلاء من شأن النفس والفكر، وإنما مضي إلى إهمال الجسد وإهمال الوجود. إنه يُخرج الإنسان من العالم ومن ثم يُفقده وجوده. هنا تأتي أصالة وأهمية طرح ميرلوبونتي لتثبت وحدتنا الوجودية والجسد ووحدتنا الوجودية والعالم.